

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Współczesne problemy filozofii religii

Uwagi ogólne

To, jakimi problemami filozofia religii się zajmuje, zależało i zależy od wielu różnych czynników. Był w jej historii taki okres, że w głównej mierze zależało to od zainteresowania filozofów. Tak było przede wszystkim w czasach starożytnych, gdy pod pojęciami „filozofia” i „filozofowanie” rozumiano dążenie do mądrości oraz dzielenie się nią z tymi wszystkimi, którzy wykazywali nią większe lub mniejsze zainteresowanie. Był w historii filozofii religii również taki okres, w którym podejmowana w niej problematyka zależała od usytuowania uprawiających ją osób w „ustroju uczelni” – tak nazywano w średniowieczu podział uczelni na poszczególne wydziały, oraz przypisanie tym jednostkom uczelnianym określonych obowiązków i uprawnień. W tzw. ustroju sorbońskim, tj. takim, w którym uniwersytety były podzielone na cztery wydziały – sztuk wyzwolonych, prawa, medycyny i teologii – filozofia religii sytuowała się na tym ostatnim i pełniła wobec teologii rolę służebną¹. Był w historii filozofii religii także taki okres, w którym to, czym mogła ona i powinna się zajmować, zależało nawet nie tyle od jej usytuowania w „ustroju uczelni”, ile od usytuowania tych, którzy decydowali o tym ustroju (i nie tylko o nim) z pozycji politycznych i ideologicznych, przy czym niekoniecznie decydenci ci musieli mieć akademickie przygotowanie (i niejednokrotnie go nie mieli). Nie myślę tutaj wyłącznie o słusznie minionych czasach tzw. naukowego komunizmu, ale także o aktualnych czasach tak rozumianego kapitalizmu, w którym wychodzi na to, że ten kto płaci, ten decyduje, czym nauki w ogóle, w tym filozofia (o ile w ogóle była ona i jest nauką), powinny się zajmować. Taka sytuacja ma miejsce przede wszystkim w Stanach Zjed-

¹ Por. J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1997.

noczonych, ale przecież w takich zależnościach pozostaje również (i to od stosunkowo dawna) niejedna z europejskich uczelni².

Odpowiedź na pytanie, jak w tych zmieniających się okolicznościach powinni się zachować ci, którzy posiadali i posiadają zarówno akademickie przygotowanie do profesjonalnego uprawiania filozofii religii, jak i akademickie uprawnienia do jej wykładania, nie była i nie jest łatwa – nie tylko dlatego, że niejednokrotnie tak niewiele zależało i zależy od nich samych, a tak wiele od tych zmiennych okoliczności, ale także, a nawet przede wszystkim dlatego, że filozofia religii jest ogromnie zróżnicowana, również pod względem stopnia i rodzaju zależności od tych zewnętrznych okoliczności. Skłonny jestem jednak twierdzić, iż filozofia, w tym filozofia religii, należy do tych dyscyplin, które stać na wybiecie się na pewną niezależność zarówno od tych, którzy mają władzę w różnych państwach i w różnych Kościołach, jak i od tych, którzy wprawdzie takiej władzy nie posiadają, ale korzystają z tej mocy pieniądza, która sprawia, że musi się z nią liczyć każda znacząca instytucja społeczna, w tym wyższe uczelnie oraz ci, którzy wykonują uczelniane obowiązki.

Można oczywiście zapytać: jak to się miało i ma do tych akademickich wolności, o których się mówi od wieków i o które przez wieki walczyły kolejne pokolenia akademików – takich wolności, jak prawo do wyboru własnego przedmiotu badań i prezentowania ich wyników, „bez poczucia zagrożenia, iż zostaną »instytucjonalnie ukarani« za polityczne, religijne lub ideologiczne »tendencje«”, czy „prawo do swobodnych wypowiedzi na tematy publiczne”. Podzielam opinię tych, którzy uważają, że „problem wolności akademickiej stanowi klucz do zrozumienia zarówno istoty, jak i funkcjonowania zachodniego uniwersytetu” (i nie tylko zachodniego, bo każdej uczelni mającej uniwersytecki charakter)³. Problem jednak w tym, iż wolności te albo są w praktyce kwestionowane, albo realizowane w taki sposób, że rozmiągają się z oczekiwaniami i wyobrażeniami akademickiej społeczności. Dzieje się tak zarówno wówczas, gdy uzależnia się uczelnie bądź od instytucji politycznych, bądź od kościelnych, bądź też finansowych, a niejednokrotnie od każdej z nich jednocześnie.

Nie jest to oczywiście problem nowy. Trudno było i jest jednak znaleźć jakieś jego zadowalające wszystkich rozwiązanie. Rzecz jasna, można próbować go ominąć, nie uwzględniając tych uczelni, w których te wolności ani nie są, ani też z różnych względów nie mogą być realizowane. Tego rodzaju rozwiązanie łączyło się jednak w przeszłości i łączy się nadal z niebezpieczeństwem marginalizacji tych, którzy usiłują na własną rękę i na swój koszt filozofować, w tym filozofować na temat religii i religijności. Jak to wyglądało w przeszłości, można się zorientować, śledząc życiowe losy tych, którzy albo

² Zwracał na to uwagę już w 1917 r. Max Weber w swoim monachijskim wykładzie zatytułowanym *Nauka jako zawód i powołanie*. Por. Z. Krasnodębski, M. Weber, Warszawa 1999, s. 199 nn.

³ Por. Z. Melosik, *Uniwersytet i społeczeństwo*, Poznań 2002, s. 11 nn.

odbijali się od ściany społecznego niezrozumienia, albo tonęli w otchłani niemal całkowitego zapomnienia, albo też – jeśli już się o nich pamięta, to przede wszystkim jako męczenników za sprawę wolności sumienia, myślenia i mówienia tego, co się myśli, ale nie jako o tych, którzy dokonywali przełomowych odkryć w nauce. Natomiast jak to wygląda obecnie, można się przekonać, śledząc m.in. dyskusje na temat religii i religijności na różnorodnych wolnomyślicielskich forach internetowych (takich jak Racionalista.pl) oraz w tych mediach, które wyraźnie nastawione są albo prokościelnie, albo antykościelnie, ale mało kiedy spełniają te wymagania, które stawia się uczonym i w nauce. Stwierdzenie, że niejednokrotnie wiele jest w tych dyskusjach emocjonalnego zaangażowania, jest równie oczywiste, jak stwierdzenie, że nie za wiele jest w nich merytorycznego przygotowania.

Jest to problem na tyle poważny, że musi on być brany pod uwagę przy próbie odpowiedzi na pytanie, jakimi kwestiami może i powinna się zajmować współczesna filozofia religii i – rzecz jasna – kto ma legitymację do tego, aby się uważać za osobę kompetentną w tym zakresie. Nie twierdzę, iż legitymację do tego mają wyłącznie ci, którzy przeszli najistotniejsze szczeble w akademickiej karierze i osiągnęli status profesjonalnych badaczy. Twierdzę natomiast, że tego rodzaju profesjonalści zdarzają się stosunkowo rzadko wśród tych, którzy owych szczebli nie przeszli. Co więcej, znacznie trudniej jest tym ostatnim zorientować się, gdzie się kończy amatorstwo i zaczyna profesjonalizm. Potwierdzeniem tego jest m.in. nader częste używanie i nadużywanie przez nich w formułowanych wnioskach i ocenach dużego kwantyfikatora oraz kreowanie się na takie autorytety, z którymi albo nie można, albo też nie ma specjalnie sensu polemizować (bo żadne kontrargumenty nie są w stanie wprowadzić do ich przekonań poważniejszych korekt).

Rzecz jasna w filozofii religii uprawianej przez profesjonalnych badaczy autorytety odgrywały i odgrywają istotne role, ale ani w przeszłości, ani obecnie nie są to, a przynajmniej nie powinny to być to role osób, które wszystko wiedzą najlepiej. Dobrze pokazują to osiągnięcia naukowe takiego autorytetu jak Max Weber. Jego *Etyka protestancka i duch kapitalizmu* stanowiła w swoim czasie nie tylko udaną próbę nowego spojrzenia na taki stary problem religii i religijności, jakim była ich zależność od gospodarki i gospodarowania, ale także określenia tych generalnych tendencji, które zdawały się sprzyjać kapitalizmowi oraz wszystkim tym, którzy związali z nim swoje losy życiowe i zawodowe. W późniejszym okresie jednak wykazano, że nie wszystkie sformułowane przez niego wnioski, oceny i przewidywania są trafne i były one korygowane przez kolejne pokolenia akademickich profesjonalistów, takich jak Talcott Parsons⁴. Najistotniejsze elementy Weberowskiego ujmowania i wyjaśniania miejsca różnych religii i różnych form religijności w życiu

⁴ Szerzej w tej kwestii: A. Sica, *Weber. Irrationality and Social Order*, Berkeley – Los Angeles – Londyn 1988.

społecznym zostały jednak zachowane. Zaliczam do nich m.in. umiejętność wzniesienia się ponad wąskie specjalizacje i myślenie o religii i religijności nie tylko w kategoriach historycznych, socjologicznych, politycznych czy prawnych, ale także filozoficznych, takich jak racjonalizm i irracjonalizm, sens i bezsens, działanie społeczne i społeczna orientacja⁵. Na ten ważny aspekt podejścia Webera do religii i religijności zwracają zresztą uwagę tacy współcześni weberysty, jak Peter L. Berger i Thomas Luckmann. Oni sami określają się jako socjologowie wiedzy⁶. Punktem wyjścia tej socjologii jest jednak pytanie filozoficzne, tj. pytanie: jakie są źródła wiedzy?

Nie chcę bynajmniej przez to powiedzieć, że jedyna dobra droga do uprawianej w sposób naukowy filozofii religii prowadzi przez socjologię czy też ten rodzaj refleksji, który zapoczątkowany została przez Maxa Webera i kontynuowany jest przez współczesnych weberystów. Uznaję ją wprawdzie za ważną drogę, to jednak nie tylko ona prowadziła i prowadzi do udzielenia sensownych odpowiedzi w kwestiach związanych z różnymi religiami i różnymi formami religijności. Dróg takich jest bowiem wiele i niejedna z nich może udanie konkurować z tą, którą podążał Weber i którą podążają współcześni weberysty. Taką konkurencyjną drogą jest m.in. ta, którą proponują i którą praktykują w swoim postępowaniu badawczym fenomenolodzy religii, tacy jak Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw czy Mircea Eliade⁷.

Problem, którą z tych dróg wybrać i jak uzasadnić ten wybór, jest już jednak problem filozoficznym i łączy się bezpośrednio z filozofią religii – bo to jak pojmujemy religię i religijność, w jakim kontekście ją sytuujemy oraz w jaki sposób ją opisujemy i wyjaśniamy, zależy od przyjęcia takich ogólnych założeń, które miały i mają filozoficzny charakter. Co więcej, jest to taki problem, który powinien być postawiony i wyjaśniony, zanim zaczniemy stawiać pytania dotyczące konkretnych religii i form religijności. Bez tego nasze postępowanie może przypominać błąkanie się podróźnego, który podąża raz w jedną, innym razem w drugą stronę i żadną z nich może nie dotrzeć do wyznaczonego sobie celu.

Po wyjaśnieniu (sobie i innym) tych wstępnych kwestii oraz ustaleniu związanych z nimi sposobów i kierunków postępowania badawczego możemy przystąpić do postawienia i rozwiązywania tych problemów filozofii

⁵ Lista tych kategorii jest oczywiście znacznie dłuższa. Sam Weber nazywał je nie kategoriami filozoficznymi, lecz socjologicznymi i podjął próbę ich skatalogowania w swoim fundamentalnym dziele pt. *Gospodarka i społeczeństwo*. Nie ma to jednak aż tak istotnego znaczenia w tej sytuacji, tym bardziej, że w podtytule tego dzieła mówi się o „socjologii rozumiejącej”, a problem rozumienia tradycyjnie był podejmowany i wyjaśniany przede wszystkim przez filozofię. Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 5 nn.

⁶ „Można więc powiedzieć, że socjologia wiedzy to socjologiczne ujęcie bardziej ogólnego problemu, mianowicie zagadnienia egzystencjalnego uwarunkowania myśli jako takiej”. Por. P.L. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983, s. 27.

⁷ Szerzej w tej kwestii: Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i w religijności (raz jeszcze)*, Poznań 2010.

religii, które dzisiaj wydają się szczególnie ważne. Ich lista jest oczywiście długa i zróżnicowana. Stąd jedynie tytułem przykładu wskażę na zaledwie kilka z nich. Do takich problemów zaliczam m.in. kwestię: 1) „zniewolenia” przez różnego rodzaju uwarunkowania tego świata oraz sposobów wyzwolenia się z nich, proponowanych i realizowanych przez różne religie; 2) utraty orientacji we współczesnej pluralistycznej kulturze i proponowanych przez różne religie sposobów orientowania się w niej; 3) dostrzegania granic między *sacrum* i *profanum* oraz możliwości ich przekraczania; 4) racjonalności i racjonalizacji myślenia i działań zarówno w sferze *sacrum*, jak i *profanum*; 5) standardów i standaryzacji postaw i zachowań pro-, anty- i areligijnych; 6) sekularyzacji i desekularyzacji współczesnej kultury oraz sposobów reagowania na te procesy różnych religii; 7) wpływu procesów modernizacyjnych i globalizacyjnych na poszczególne religie i formy religijności; 8) dialogu międzywyznaniowego oraz ponadwyznaniowego; 9) nowych form i sposobów manifestowania religijności i stosunku do nich różnych Kościołów i wyznań; 10) uzyskiwania rzetelnej wiedzy o różnych religiach i formach religijności oraz jej upowszechniania. Rzecz jasna, problemy te podejmowane są nie tylko przez filozofów religii, ale także przez socjologów, kulturoznawców, językoznawców oraz przedstawicieli jeszcze innych dyscyplin humanistycznych i społecznych. Potwierdza to jedynie, że współczesne religioznawstwo zarówno sytuje się na pograniczu różnych dyscyplin, jak i korzysta z osiągnięć różnych dyscyplin.

Łączenie filozofii z wyznaniowością

W tej części rozważań przedstawię współczesne przykłady łączenia filozofii z określonym wyznaniem. Z całą pewnością nie jest to problem nowy. Należy on jednak do tych, które wpisują się w konkretne konteksty filozoficzne i wyznaniowe, a co za tym idzie, różnie wyglądają ich formy wyrażania się i sposoby rozwiązywania w różnym miejscu i różnym czasie. Potwierdza to m.in. porównanie poglądów filozoficznych Alasdaira MacIntyre’a z poglądami Allana Blooma. Obaj nie tylko nawiązują w swojej filozofii do tradycji chrześcijańskich, ale także pokazują, ile filozofia i filozofowanie traci wówczas, gdy zrywa z tymi tradycjami. Zasadnicza różnica między nimi bierze się stąd, że pierwszemu z nich bliższe są tradycje katolickie, w szczególności tomistyczne, natomiast drugiemu już nie o tak konkretnej proveniencji jak w przypadku MacIntyre’a, to jednak na tyle wyraźne, że można wskazać ich związki z tradycją protestancką. Dla uzasadnienia tej generalnej tezy odwołam się do sztandarowych dzieł obu filozofów – w przypadku pierwszego z nich jest to rozprawa zatytułowana *Dziedzictwo cnoty*, natomiast w przypadku drugiego – *Umysł zamknięty*. W obu przedmiotem krytyki jest współczesna filozo-

fia moralności, w szczególności moralności przyjmowanej i lansowanej przez liberałów, i w obu źródłach jej błędów poszukuje się w filozofii Oświecenia.

W przedmowie do polskojęzycznego wydania *Dziedzictwa cnoty* MacIntyre stwierdza, że do napisania tego dzieła skłoniły go „spory toczące się na gruncie angielskojęzycznej akademickiej filozofii moralności” oraz że „wszystkie najbardziej wpływowe stanowiska w tej filozofii moralności stanowiły rozwinięcie perspektyw teoretycznych sformułowanych pierwotnie w okresie Oświecenia – były to różne wersje utylitaryzmu, etyki Kantowskiej, etyki Hume’a, teorii naturalnych praw człowieka oraz kontraktualizmu [...]. Jest historycznym faktem, że spory te nie doprowadziły do żadnej racjonalnej konkluzji. Jedną z głównych tez *Dziedzictwa cnoty* jest twierdzenie, że nie mogły się one zakończyć żadną taką konkluzją, a także że z samej swojej natury spory te są niekonkluzywne. Każde z konkurencyjnych stanowisk było w stanie pokonać swoich rywali, ale tylko w świetle własnych standardów i w sposób przynoszący satysfakcję tylko własnym zwolennikom. Żadne jednak nie potrafiło pokonać swoich rywali za pomocą odwołania się do wzorców, które musiałyby zostać uznane przez każdą racjonalną osobę za wzorzec racjonalności jako takiej”⁸.

W kolejnych częściach tej rozprawy MacIntyre pokazuje konsekwencje upowszechnienia się tych wpływowych stanowisk, które pojawiły się w okresie Oświecenia, takie jak: 1) kreowanie „światów wymyślonych” (nie tylko przez „pisarzy gatunku *science-fiction*, ale także przez filozofów) i niezdolność do „wykrycia porządku w świecie rzeczywistym”, 2) zastępowanie „w naszej kulturze jej historii, historią akademicką (trwającą nie dłużej niż dwa stulecia)” czy 3) ugruntowanie się w debatach publicznych takiego sposobu wypowiadania się, którego „najbardziej widoczną cechą jest wyrażanie niezgody na coś” (w konsekwencji debaty te nie tylko „ciągną się w nieskończoność”, ale także „najprawdopodobniej nie mają w ogóle rozwiązania”. Filozoficznym wsparciem dla takiego sposobu debatowania są, zdaniem MacIntyre’a, różnorakie „teorie emotywizmu” – pod tym określeniem kryją się zarówno teorie odwołujące się do ludzkich emocji (np. strach), jak i teorie odwołujące się do ludzkich pragnień (np. pragnienie wolności). Ich prekursorami mieli być następujący filozofowie Oświecenia: Denis Diderot (centralnym problem w jego powiastce pt. *Kuzynek Mistrza Rameau* jest „sytuacja ludzi, którzy postrzegają świat społeczny wyłącznie jako miejsce spotkań jednostkowych woli”), David Hume („Dla Diderota i Hume’a istotne cechy natury ludzkiej

⁸ „Znaczenie *Dziedzictwa cnoty* polega po części na tym, że książka ta stanowi analizę dającą punkt wyjścia do dogłębnej krytyki współczesnej debaty politycznej i jej pretensji do racjonalności. Nie było to jednak moje główne zadanie. Skupiłem się przede wszystkim na drugim zbiorze konsekwencji wynikających z nieumiejętności rozwiązywania fundamentalnych moralnych i filozoficznych sporów odziedziczonych po Oświeceniu”. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996, s. 3 nn.

wiążą się z namiętnościami”) oraz Immanuel Kant („Kantowskie odwołanie się do rozumu było historycznym odwołaniem się do pożądań i namiętności, których autorami byli Diderot i Hume”).

W tej krytyce Oświecenia szczególne miejsce zajmują współtworzący go filozofowie szkoccy, tacy jak wymieniony już tu David Hume oraz Adam Smith, Adam Ferguson, John Millar, Lord Kamesa i Lord Monboddó. Zdaniem MacIntyre pod względem „intelektualnej różnorodności i zasięgu oddziaływania” przewyższali oni w tamtej epoce przedstawiciele wszystkich innych nacji. Odpowiadając na pytanie, dlaczego właśnie oświeceni Szkoci, a nie np. oświeceni Francuzi, stwierdza on, że „Francuzom brakowało trzech rzeczy: zeświecczonego zaplecza intelektualnego protestantyzmu, klasy ludzi wykształconych, spajających urzędników państwowych, kler i myślicieli laickich w jednorodną zbiorowość światłej opinii publicznej, oraz instytucji odrodzonego uniwersytetu, jakim pochwalić się mógł Królewiec na Wschodzie, a Edynburg i Glasgow na Zachodzie”⁹. To wyodrębnienie w tamtej epoce grupy oświeceniowych filozofów (intelektualistów) tworzy w jakiejś mierze nawiązanie do ich wyodrębnienia przez Maxa Webera – tyle tylko, że dla tego ostatniego nie stanowili oni żadnego „zeświecczonego zaplecza intelektualnego protestantyzmu” (ani żadnej innej religii), bowiem zdaniem autora *Gospodarki i społeczeństwa* „z takich potrzeb intelektualistów i z ich gadaniny nigdy jeszcze nie powstała nowa religia”, a ich intelektualizm stanowił świadectwo „»ucieczki« od realnych problemów realnego świata”¹⁰.

Ta różnica w podejściu do oceny „intelektualnego zaplecza protestantyzmu” – zarówno w „wydaniu” szkockim, jak i innych protestanckich krajów – staje się w pełni zrozumiała w momencie, gdy MacIntyre wskazuje na św. Tomasza jako na tego teologa i filozofa, który ujął w swoich dziełach w sposób najtrafniejszy, najpełniejszy i najbardziej systematyczny wszystko to, co racjonalnie ujęte być może i być powinno, w tym oczywiście katalog cnót. W rozdziale XIII tej rozprawy, będącym w gruncie rzeczy wielką pochwałą osiągnięć św. Tomasza i tomizmu, stwierdza on: „św. Tomasz przedstawia listę cnót jako schemat wyczerpujący i wewnętrznie spójny” oraz że „ujął je w sposób, który następnie przerodził się w konwencjonalny schemat cnót kardynalnych (roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie, odwaga) oraz w triadę cnót teologicznych”¹¹. Natomiast w swoim dziele zatytułowa-

⁹ „Osiemnastowieczni intelektualiści francuscy to inteligencja – grupa wykształcona – ale zarazem wyalienowana, podczas gdy osiemnastowieczni intelektualiści szkoccy, angielscy, holenderscy, duńscy i pruscy czują się u siebie w swoim świecie społecznym, nawet jeżeli są wobec niego bardzo krytyczni”. Tamże, s. 85 nn.

¹⁰ „Zbawienie, którego szuka intelektualista, jest zawsze zbawieniem od »wewnętrznej niedoli«, i dlatego ma zawsze, z jednej strony, bardziej oddalony od życia, a z drugiej – bardziej zasadniczy i systematyczny charakter niż zbawienie od zewnętrznej niedoli, które właściwe jest nieuprzywilejowanym warstwom”. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo...*, cyt. wyd., s. 394 nn.

¹¹ Tamże, s. 319 nn.

nym *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* podkreśla, że „stworzona przez Akwinatę konstrukcja filozoficzna i teologiczna ma charakter systemowy, przewyższając pod tym względem nawet dokonania Platona, Arystotelesa i Augustyna”, a także, iż „dzieło św. Tomasza, a zwłaszcza jego *Sumie teologicznej* kształt nadaje przenikająca wszystko jedność celu, co znajduje wyraz w jego koncepcji ostatecznej jedności dobra i w sposobie, w jaki on o tej jedności pisze”¹². Dla każdego chrześcijanina celem nadrzędnym jest osiągnięcie zjednoczenia z Bogiem oraz zbawienia duszy. Różnie oczywiście pojmowane są przez nich sposoby osiągania tego celu i różnie oceniane są te sposoby przez wyznawców różnych Kościołów i wyznań oraz przez komentatorów ich myślenia i postępowania, czego potwierdzeniem są m.in. oceny Maxa Webera (wystawiającego najwyższe oceny ascetycznym odmianom protestantyzmu) oraz MacIntyre’a (wystawiającego najwyższe oceny tomizmowi).

Punktem wyjścia rozważań zawartych w *Umyśle zamkniętym* Allana Blooma jest również sytuacja na amerykańskich uczelniach, a ściślej, dominujący na nich model „edukacji liberalnej”. Przez autora tej rozprawy jest on oceniany negatywnie – wskazuje na to już jej podtytuł: „O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów”. We wprowadzeniu Bloom krytykuje „największą cnotę naszych czasów”, tj. poddawanie wszystkiego wątpieniu i uznawanie prawdy za względną. „Otwartość jest wielkim odkryciem naszych czasów – stwierdza tam – a wraz z nią relatywizm, który stanowi jedyną możliwą postawę w obliczu różnaitości roszczeń do prawdy, sposobów życia i ludzkich charakterów. Prawdziwym zagrożeniem stał się wyznawca prawdy. [...] Nie chodzi o to, by skorygować błędy i naprawę mieć rację – należy w ogóle wyrzec się przekonania, że ktokolwiek może mieć rację”¹³. W dalszych częściach tej obszernej monografii rozwija on i ukonkretnienia sformułowaną na wstępie generalną tezę o szkodliwości modelu „edukacji liberalnej”, wskazując m.in. tych, którzy doprowadzili do jego powstania i panowania – nie tylko zresztą w szkolnictwie wyższym czy w nauce, ale także w sztuce, polityce i we współczesnej moralności. Zalicza do nich nie tylko filozofów Oświecenia (takich jak Hobbes i Locke), ale także tych „założycieli państwa amerykańskiego”, którzy wcielając w życie ich filozoficzne idee, „dążyli do utemperowania skrajnych przekonań, szczególnie religijnych, jako rodzących obywatelską niezgodę”¹⁴. Na liście tej znajdują się również tacy kontynuatorzy oświeceniowego myślenia, jak Fryderyk Nietzsche (oznajmił on światu,

¹² A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, Warszawa 2007, s. 248 nn.

¹³ A. Bloom, *Umysł zamknięty*, Poznań 2012, s. 29 nn.

¹⁴ „Członkowie sekt obowiązywani byli przestrzegać prawa i zachować wierność konstytucji. Jeżeli się do tego stosowali, społeczeństwo miało zostawić ich w spokoju, choćby głosili najbardziej odrażające poglądy. Aby rozwiązanie to sprawdziło się w praktyce, podjęto świadomy, choć niejawni wysiłek stępienia wiary religijnej [...]”. Tamże, s. 32.

że „Bóg umarł”, a rozróżnienie na dobro i zło jest jedynie „złudzeniem”¹⁵. Wszystko to, przeciwko czemu jest Allan Bloom, zostało w *Umyśle zamkniętym* jasno i konkretnie wskazane. Nie jest natomiast aż tak jasno i konkretnie wskazane to, co stanowi dla niego pozytywny punkt odniesienia. Nie oznacza to, że w tej rozprawie brakuje takich odniesień. Jednym z nich jest łączenie osiągnięć Maxa Webera (apologety ascetycznych odmian protestantyzmu) z osiągnięciami epoki Oświecenia oraz Nietzschego. W rozdziale zatytułowanym *Wartości* wychodzi on od przypomnienia sugestii Webera, iż „wszelka przyszła dyskusja nad oświeceniem musi przyjąć za pewnik, że ta »naiwna« perspektywa myślowa była z góry skazana na niepowodzenie. Rozum nie może ustanowić wartości. Kto wierzy, że jest inaczej, pada ofiarą najgłupszego i najzgubniejszego ze złudzeń”. Nieco dalej zaś dodaje, że Weber „poświęcił większą część swej pracy badawczej religii, aby zrozumieć tych, którzy nie pogardzają, lecz szanują i uwielbiają” religię, a także, iż „od Nietzschego nauczył się, że religia czy też *sacrum* jest najważniejszym zjawiskiem ludzkim, które w dalszym ciągu badał z nieortodoksyjnej perspektywy Nietzscheańskiej”¹⁶. W tym samym rozdziale stwierdza, że „prawdziwe wartości to te, którymi można się w życiu kierować, które nadają kształt narodom o wielkich dokonaniach i wybitnej duchowości. Mojżesz, Chrystus, Homer, Budda: oto twórcy; ludzie, którzy wyznaczali horyzonty – założyciele kultury żydowskiej, chrześcijańskiej, greckiej, chińskiej i japońskiej. Wyróżniała ich nie prawdziwość ich myśli, lecz ich kulturotwórczość”¹⁷. I w tych stwierdzeniach można znaleźć odniesienia do Webera – w szczególności do jego kulturoznawczych rozważań nad religiami światowymi oraz nad rolą w nich różnego rodzaju „charyzmatyków” (przywódców religijnych, proroków, heretyków itp.)¹⁸.

W części trzeciej tej rozprawy, zatytułowanej *Uniwersytet. Od obrony Sokratesa po mowę rektorską Heideggera*, pojawia się zarówno surowa krytyka współczesnego uniwersytetu (za to, czym stał się on w epoce Oświecenia i w okresie późniejszym), jak i swoisty apel o powrót do realizacji tych jego misji, które zostały określone najpierw w Akademii Platońskiej, a później w statutach założycielskich powstałych w średniowieczu tego typu uczelni – takich misji, jak „stawianie w centrum uwagi wiecznych pytań” czy kultywowanie wielkich autorytetów. („W średniowieczu w umysłach elit społecznych silna była myśl Arystotelesa. Do jego autorytetu odwoływano się niemal na równi z ojcami Kościoła, w których spuściznę został włączony”). Na pozytywnych bohaterów w tej części rozważań kreowani są jednak nie tyle średniowieczne

¹⁵ „Nietzsche widział w tym najtragiczniejszą z katastrof, niosącą ze sobą rozkład i utratę ludzkich aspiracji”. Tamże, s. 181 nn.

¹⁶ Tamże, s. 254 nn.

¹⁷ Tamże, s. 263 nn.

¹⁸ Por. M. Weber, *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, Kraków 2006.

autorytety, ile tacy oświeceniowi kontestatorzy Oświecenia, jak: Jonhathan Swift (w *Podróżach Guliwera* Swift „obsadza starożytnych w roli olbrzymów i szlachetnych koni, a nowożytnych w roli karłów i juhasów”), Jan Jakub Rousseau („twierdził, że postęp naukowy prowadzi do zepsucia moralności, a co za tym idzie, społeczeństwa”), Kant („zainspirowany pismami Rousseau podjął się systematycznej przebudowy projektu oświeceniowego”) czy Goethe („w pełni wyjaśnił nowożytną sytuację miłośnika wiedzy i poety”). W biografii każdego z nich istotną rolę odegrały związki z różnymi Kościołami i wyznaniem protestanckimi. Podobnie jest z późniejszym krytykiem oświeceniowej filozofii i oświeceniowego myślenia o nauce i nauczaniu Heideggerem („bardziej radykalnie niż ktokolwiek inny podważył cały projekt nowożytnej filozofii i nauki”)¹⁹.

Żaden z nich nie był jednak takim autorytetem, przy którym nie można byłoby zasadnie postawić jakichś znaków zapytania. I to jest być może najbardziej protestancki rys filozofii Blooma. Dla protestanta bowiem – bez względu na to, do którego z Kościołów czy wyznań należy – świat doczesny był, jest i pozostanie pełen znaków zapytania, a nadzieję na uwolnienie się od nich może i powinien łączyć z łaską Bożą oraz z wiarą w to, że Bóg zechciał nam udzielić swojej łaski. Nie jest to wprawdzie powiedziane tak jednoznacznie jak ma to miejsce w pismach takich teologów, jak Marcin Luter czy Jan Kalwin, ale też Allan Bloom nie jest teologiem, a jego dzieło nie jest adresowane wyłącznie czy przede wszystkim do tych, którzy potrzebują porady teologa. Jest on oczywiście filozofem i jak każdy profesjonalny filozof zwraca się do tych, którzy stawiają fundamentalne pytania, ale sami nie potrafią na nie znaleźć odpowiedzi, a także do tych, którzy nie potrafią swoich intelektualnych problemów dostatecznie jasno wyartykułować, ale mają poczucie, że w ich życiu i współżyciu z innymi coś nie jest tak, jak być powinno.

Odnosząc jeszcze na koniec intelektualną reakcję na *Umysł zamknięty* Charlesa Taylora, filozofa, który świadomie i konsekwentnie łączy swoje filozofowanie z katolickim wyznaniem. W części drugiej swojej opublikowanej w 1991 r. *Etyki autentyczności* stwierdza on, że dla niego punktem wyjścia debaty na tytułowy temat jest ta „bardzo popularna w Stanach Zjednoczonych książka Allana Blooma”. Podziela on zasadność zawartej w niej krytyki tak pojętego relatywizmu, który sprowadza się do przekonania, że „każdy ma swoje własne »wartości«, o których nie da się dyskutować. [...] tak powszechny dziś relatywizm jest w mojej opinii głęboką pomyłką – pod pewnymi względami nawet samobójczą. Wydaje się prawdą, że kultura samorealizacji doprowadziła do tego, iż wielu ludzi straciło z oczu problemy, które przekra-

¹⁹ „Sam Heidegger pod koniec życia skłaniał się ku nowej lewicy. Najbardziej złowróżbny fragment jego wygłoszonej w 1933 roku mowy rektorskiej był niemal identyczny z hasłem, którym posłużyli się amerykańscy profesorowie kolaborujący z ruchem studenckim lat sześćdziesiątych”. Tamże, s. 411.

czają ich jednostkowy punkt widzenia. Wydaje się też bezsporne, że kultura ta przybrała formy trywialne i egotyczne. Może to prowadzić do swoistego absurdu: powstania nowych postaci konformizmu wśród ludzi, którzy chcą być tylko sobą, a jeszcze dalej – nowych form zależności, w miarę jak ludzie niepewni własnej tożsamości zwracają się do samozwańczych ekspertów i przewodników wszelkiego autoramentu, otoczonych prestiżem nauki czy jakiejs egzotycznej duchowości”. Nieco dalej jednak zauważa, iż „Bloom nie dostrzega, że kultura ta powstała dzięki sile ideału moralnego – nawet jeśli owa wizja przyjmuje formę zdegradowaną i groteskową”²⁰. Nie ulega przy tym wątpliwości, kto jest godny uznania za prawdziwego eksperta i przewodnika w sprawach autentycznych wartości dla Taylora-katolika oraz co stanowi dla niego autentyczny ideał czy wzorzec moralny.

Zbigniew Drozdowicz – CONTEMPORARY PROBLEMS OF PHILOSOPHY OF RELIGION

This article contains two complementary parts. In the first part I attempt to answer a general question what was and what is conditioned formulating and solving problems on the grounds of the philosophy of religion. I give also an account of the most important (in my opinion) problems which should be today solved by this philosophy. In the second part of my remarks I present contemporary examples of combining philosophy with a certain challenge. It is not a new issue; nevertheless it fits into new contexts of modern philosophical and religious arguments, concerning polemics taken from the Catholic and Protestant point of views to be precise, within the Enlightenment and post-Enlightenment philosophical tradition. The opposition highlighted above is being represented in this tradition by both Alasdair MacIntyre and Allan Bloom.

²⁰ „Co mam na myśli, gdy mówię o ideale moralnym? Chodzi mi o wyobrażenie jakiegoś lepszego czy wyższego rodzaju życia, gdzie »lepszy« i »wyższy« nie są zdefiniowane w kategoriach naszych aktualnych pragnień czy potrzeb, lecz wskazują nam pewien wzorzec – to, czego powinniśmy pragnąć”. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Kraków 2002, s. 22 nn.

